


# **Por outra forma de reconhecimento: as críticas de Rancière e Safatle a Honneth**

## **For another form of recognition: Rancière's and Safatle's critiques of Honneth**

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID33187

**Polyana Tidre**

Departamento de Filosofia - Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
polyanatidre@gmail.com

**Resumo:** Esta contribuição tem por intuito apresentar duas críticas feitas à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Primeiramente, será exposta a crítica feita por Jacques Rancière em *Recognition or disagreement* às concepções de “reconhecimento” e “luta por reconhecimento” honnethianas. Mostrar-se-á em que medida, para Rancière, tais concepções, podendo ser entendidas como “identitaristas” e pressupondo uma noção de relações sociais marcadas por reciprocidade ou simetria, fracassariam na reivindicação por “uma forma mais larga de universalismo”. Em seguida, será apresentada a crítica de Safatle à concepção de reconhecimento honnethiana, sobretudo a partir da argumentação desenvolvida em *Grande Hotel Abismo*. Buscar-se-á mostrar como Safatle, contrapondo-se a Honneth, propõe um retorno a Hegel para defender uma concepção de reconhecimento na qual o “outro” não

deve ser entendido meramente como uma outra consciência-de-si dotada de um sistema de interesses próprio, mas como “uma alteridade mais profunda” – o que implicaria no entendimento da confrontação com o elemento do indeterminado ou do negativo como uma experiência fundamental no processo de formação da identidade.

**Palavras-chave:** Reconhecimento; Honneth; Crítica; Safatle; Rancière.

**Abstract:** The purpose of this contribution is to present two critiques of Axel Honneth's theory of recognition. First, the critique made by Jacques Rancière in *Recognition or Disagreement* of Honnethian conceptions of "recognition" and "struggle for recognition" will be presented. It will be shown to what extent, for Rancière, such conceptions, which can be understood as "identitarian" and presuppose a notion of social relations marked by reciprocity or symmetry, would fail in the claim for "a broader form of universalism." Next, Safatle's critique of the Honnethian conception of recognition will be presented, especially based on the argumentation developed in *Grande Hotel Abismo*. We will try to show how Safatle, in opposition to Honneth, proposes a return to Hegel in order to defend a conception of recognition in which the "other" should not be understood merely as another consciousness-of-self endowed with its own system of interests, but as "a deeper otherness" - which would imply understanding the confrontation with the element of the indeterminate or the negative as a fundamental experience in the process of identity formation.

**Keywords:** Recognition; Honneth; Critique; Safatle; Rancière.

»Du redest ja lauter Unsinn ...«

»Je, Herr Kunsel«, sagte Corl Smolt ein bißchen eingeschüchtert;  
 »dat is nu allens so as dat is. Öäwer Revolutschon mütt sien, dat is tau  
 gewiß. Revolutschon is öwerall, in Berlin und in Paris ...«

»Smolt, wat wull Ji nu eentlich! Nu seggen Sei dat mal!«

»Je, Herr Kunsel, ick seg man bloß: wi wull nu 'ne Republike, seg ick man bloß ...«

»Öwer du Döskopp ... Ji heww ja schon een!«

»Je, Herr Kunsel, denn wull wi noch een.«

— Você só diz asneiras.

— Olhe, seu cônsul — disse Carl Smolt, um pouco intimidado —, todas essas coisas são assim como são. Mas a revolução deve ser, não há dúvida. Em toda parte estão fazendo revolução, em Berlim e em Paris...

— Smolt, que querem vocês? Explique-me!

— Olhe, seu cônsul, eu só posso lhe dizer: a gente quer agora é uma república, e mais nada...

— Mas, grande bobalhão!... Vocês já têm uma república!

— Então, seu cônsul... então queremos mais uma.

*Thomas Mann, Buddenbrooks*

## Introdução

**E**sta contribuição tem por intuito apresentar duas críticas feitas à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Abordar-se-á, primeiramente, a crítica elaborada por Jacques Rancière em *Recognition or disagreement*, coletânea publicada em 2016 e constituída por uma série de ensaios nos quais Honneth e Rancière dialogam e refletem sobre as diferenças em suas concepções filosóficas. Em seguida, será exposta a crítica apresentada por Safatle em

*Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, cuja primeira edição foi lançada em 2012.

Rancière critica as concepções de “reconhecimento” e “luta por reconhecimento” honnethianas enquanto portadoras de dois pressupostos: as relações de reconhecimento em Honneth se fundamentariam tanto em uma noção de reconhecimento entendida como identificação de entidades preexistentes – o que indicaria uma concepção “identitarista” ou de “identidade substantiva” do sujeito – quanto na ideia de uma resposta a uma demanda feita por indivíduos exigindo que os tratemos como pessoas iguais. Ambos os pressupostos partiriam de uma concepção de relações sociais cujo fim seria marcado por noções como reciprocidade ou simetria, ou pela tríade “estima, respeito e solidariedade”.

Rancière mostra de que modo, tendo por fundamento esses pressupostos, a noção honnethiana de “luta por reconhecimento” se distanciaria do conceito de *mésentente*, através do qual ele enfatiza os aspectos de assimetria e distorção presentes nas relações intersubjetivas. Para o autor, a consideração de tal distorção seria a única a possibilitar a busca por “uma forma mais larga de universalismo”, “um universalismo mais exigente”, que “não se limita às regras do jogo” e que “faz o universal existente confrontar e superar suas limitações” (RANCIÈRE, 2016, p. 84).

Safatle, por sua vez, propõe um retorno à teoria do reconhecimento hegeliana, a fim de mostrar em que aspecto Hegel, longe de negligenciar o indivíduo em prol do universal, tem por intento muito mais “fornecer um conceito renovado de individualidade em relação ao qual ainda não fomos capazes de nos medir”. É nesse sentido que Safatle interpreta o conceito de individualidade ou consciência-de-si hegeliano como “o *locus* de uma experiência fundamental de não-identidade que se manifesta através das relações materiais do sujeito com o outro” (SAFATLE, 2020, p. 23).

Assim, ao invés de considerar a indeterminação, em clara alusão a Honneth, como fonte de sofrimento, Safatle mostra como a formação da “consciência-de-si” tem por condição uma relação com o “outro” que não é vista apenas como anterior e constitutiva da subjetividade. Para Safatle, o “outro” remeteria não a uma outra consciência-de-si dotada de um sistema de interesses próprio – como ele parece entender o “outro” honnethiano –, mas a “uma alteridade mais profunda”, a “um para além que me coloca em confrontação com algo [...] indeterminado” (SAFATLE, 2020, p. 23-24). Para Safatle, o processo de formação da individualidade ou da consciência-de-si hegeliana requereria uma confrontação com experiências de negatividade e de “desenraizamento”, “confrontação com o que fragiliza nossos contextos particulares e nossas visões determinadas de mundo” (SAFATLE, 2020, p. 25). Por conseguinte, juntamente com o reconhecimento da importância que o elemento da indeterminação possui em Hegel, impor-se-ia a necessidade de se alcançar uma nova compreensão de noções como “identidade”, “direitos” ou “sujeito” (SAFATLE, 2020, p. 54).

Nas críticas feitas a Honneth por Rancière e Safatle há, porém, uma diferença fundamental: enquanto Rancière entende que a concepção de reconhecimento de Honneth seria derivada do próprio Hegel – especialmente de sua concepção de direito abstrato e de pessoa compreendida como entidade autônoma –, Safatle se servirá da própria *Fenomenologia do Espírito*, além da *Filosofia do Direito*, para apontar possíveis déficits nas concepções de Honneth, mostrando, assim, o quão distante este último estaria de Hegel.

A abordagem das críticas de Rancière e Safatle é de grande relevância, visto que permite explorar dois aspectos do pensamento de Honneth passíveis de crítica, os quais nos interessam especialmente. Primeiramente, por meio das críticas de Rancière e Safatle, é evidenciada a convicção de

Honneth acerca da possibilidade do sucesso de relações que, através das lutas, almejaríamos a promoção, entre outros aspectos, de reciprocidade, simetria e solidariedade – convicção particularmente explícita na oposição de Honneth à noção marxiana de luta de classes entendida como um embate de interesses irreconciliáveis. Assim, as críticas de Rancière e sua noção de *mésentente* contribuem, para além da própria intenção do autor, com o nosso intuito de endossar a tese marxiana acerca da existência de interesses incompatíveis, impossíveis de serem reciprocamente satisfeitos no interior da economia de mercado capitalista – e cuja dinâmica seria justamente a fonte dessa oposição de interesses.

Um segundo aspecto consiste no fato de que, pelas críticas de Rancière e Safatle, podemos aprofundar a questão da defesa obstinada de Honneth dos parâmetros – princípios, direitos e instituições – postos pela Modernidade. No ensaio “Between Honneth and Rancière: problems and potentials of a contemporary critical theory of society”, que compõe a parte introdutória de *Recognition or Disagreement*, Jean-Philippe Deranty mostra como, apesar das diferenças marcadas em *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade*, haveria nessas obras um aspecto de continuidade implicando precisamente na consideração dos valores modernos como parâmetro normativo a ser defendido:

As três esferas do reconhecimento, tal como são apresentadas em *Luta por reconhecimento*, surgem da emergência histórica de novas esferas normativas, resultantes do desaparecimento de uma forma obsoleta de fundamentar o status em distinções sustentadas metafisicamente. Liberdade, igualdade, fraternidade, na reconstrução de Honneth, são novas normas, sem equivalente no passado. [...] No novo modelo apresentado em *O direito da liberdade*, as esferas de reconhecimento têm agora lugar numa reconstrução normativa mais complexa, mas a modernidade continua a representar um limiar normativo abaixo do qual a teoria crítica não deve de ir. A teoria crítica é a teoria crítica da sociedade moderna e, para realizar seu trabalho crítico, ela só

precisa se apoiar em normas modernas, normas que supostamente aparecem pela primeira vez com a sociedade moderna. (DERANTY, 2016, p. 78).

Para Deranty, como também pontuaremos no interior do presente trabalho, o apreço de Honneth pelo paradigma moderno revela como este acabaria por abraçar aquilo que ele próprio critica em Hegel, a saber, uma narrativa teleológica segundo a qual a Modernidade e suas instituições tornariam possível uma realização efetiva da liberdade (DERANTY, 2016, p. 79).

Com o desenvolvimento da exposição, será discutido em que medida – caso o conceito de reconhecimento defendido por Honneth denote efetivamente uma luta cujos limites são impostos antecipadamente pelos valores, direitos e instituições modernos – a concepção honnethiana se mostraria ineficaz como parâmetro na busca por uma emancipação efetiva. A partir de então, a luta por *outra forma* de reconhecimento, tal como Rancière e Safatle, por diferentes perspectivas, defendem, mostrar-se-ia como imprescindível.

## **1 Luta por reconhecimento ou *mésentente*: a crítica de Rancière**

Opondo-se a Honneth, que defende a necessidade de um pressuposto moral ou ético das relações intersubjetivas – cujo êxito seria garantido pela possibilidade de “solidariedade”, “estima”, “acordo mútuo” ou “prontidão no entretenimento de relações comunicativas” –, Rancière coloca no centro de sua concepção a noção de *mésentente*. Em sua contribuição para a obra *Recognition or Disagreement* (2016), em cujos ensaios Honneth e Rancière fazem um debate acerca das principais diferenças entre suas concepções filosóficas, este último critica o conteúdo do conceito honnethiano de “reconhecimento”, suspeitando que, em Honneth, o termo seria predicado de

uma ideia de “identidade substantiva”. Essa hipótese encontra respaldo na consideração do “reconhecimento” tanto em um sentido epistemológico – “re-conhecimento” ou “coincidência de uma percepção atual com um conhecimento que já possuímos” –, como em um sentido moral – no fato de “atendermos à demanda de outros indivíduos que exigem que os tratemos como entidades autônomas ou pessoas iguais” (RANCIÈRE, 2016, p. 84). Para Rancière, uma aproximação das concepções de ambos os autores só seria possível caso “reconhecimento” fosse entendido em sua acepção filosófica, a saber: como conceito remetendo à condição por detrás da compreensão como “confirmação” do reconhecimento, o que abriria espaço para a questão do conflito envolvido nessa atividade de identificação. Por conseguinte, Rancière questiona em que medida poder-se-ia confirmar ou rejeitar que o conceito de reconhecimento honnethiano pressuporia os dois primeiros sentidos.

Em que medida a concepção que faz do reconhecimento o objeto de uma luta se afasta dos dois pressupostos que o significado habitual do termo implica, a saber, a identificação de entidades preexistentes e a ideia de uma resposta a uma demanda? Até que ponto se afasta de uma concepção identitária do sujeito e da concepção de relações sociais como mútuas? (RANCIÈRE, 2016, p. 86).

Do mesmo modo, Rancière argumenta que sua noção de *mésentente* não pode ser identificada com a noção de luta por reconhecimento honnethiana. Isso porque, para Rancière, a luta por reconhecimento honnethiana pareceria remeter a um desacordo pressupondo relações entre pessoas já constituídas a respeito de um objeto de discórdia. Para Rancière, a *mésentente* aponta, antes, para uma distorção, “a distorção que está no centro de qualquer diálogo mútuo, no centro da forma de universalidade em que assenta o diálogo” (RANCIÈRE, 2016, p. 84).



## 1.1 A busca por “um universalismo mais exigente”

Entre os teóricos alemães, Rancière afirma haver reticência de se levar em consideração o aspecto da distorção ao qual ele chama atenção por meio do seu conceito de *mésentente*, reticência que evidenciaria o medo dos alemães de uma relativização do universal. Para Rancière, no entanto, somente a consideração da distorção e da assimetria permeando as relações sociais possibilitaria a busca por “uma forma mais larga de universalismo”:

Levar em conta a distorção e a assimetria conduz a uma forma mais exigente de universalismo – uma forma de universalismo que não se limita à regra do jogo, mas que designa uma luta permanente para ampliar a forma restrita de universalismo que é a regra do jogo, a invenção de procedimentos que façam o universal existente confrontar e suplantar suas limitações. (RANCIÈRE, 2016, p. 84).

Para Rancière, a exigência por um universalismo mais exigente e alargado, que “não se limita às regras do jogo” e que “faz o universal existente confrontar e superar suas limitações”, não pode, no entanto, ser confundida com o que Honneth, a partir de Mead, identificaria como “um processo de ampliação gradual dos conteúdos do reconhecimento jurídico” (LR, p. 144), que, no quadro das relações jurídicas, sociais e políticas modernas,<sup>1</sup> consistiria tanto em uma luta pela extensão do número de direitos que caberiam a cada um – “processo no qual todo membro de uma coletividade ganha

---

<sup>1</sup> Em *Luta por reconhecimento*, Honneth não considera as relações afetivas, se dando no âmbito familiar, como passíveis de mobilizações coletivas de luta: “[...] o amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contém experiências morais que possam levar por si só a formações de conflitos sociais [...]. Em contrapartida, as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral de conflitos sociais, porque dependem de critérios socialmente generalizados [...]”. (LR, p. 256).

em autonomia pessoal, estendendo os direitos que lhe cabem” –, quanto em uma luta pela ampliação do número de indivíduos e grupos gozando de direitos já existentes, sendo “transmitidos a um círculo cada vez maior de pessoas” (LR, p. 146).

Aqui, poder-se-ia objetar que Honneth, especialmente em relação às lutas coletivas, não reflete unicamente em termos de alargamento de direitos jurídicos. Pela introdução de uma outra esfera como momento essencial no processo de formação do Eu, denominada, em *Luta por reconhecimento*, de “comunidade de valores” e fundamentada nas relações de solidariedade ou estima, o autor enfatiza precisamente a necessidade de se ir além de um reconhecimento estritamente jurídico. A partir da apresentação dessa terceira esfera, Honneth mostra de que modo a busca por estima – pressuposta no processo de formação da identidade – corresponde, ao mesmo tempo, a uma aspiração pelo reconhecimento da “diferença”. Daí a distinção fundamental em relação ao reconhecimento ao qual se aspira na esfera do direito, o qual remeteria ao reconhecimento de propriedades universais. A esfera da “comunidade de valores” procura, para além, promover qualidades, habilidades e capacidades particulares, possibilitando a cada um se afirmar como “personalidade única e insubstituível” (LR, p. 148), desenvolvendo assim sua própria individualidade – ainda que sempre pelo crivo de relações intersubjetivas. É nesse sentido que Honneth afirma que,

[...] diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de

propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante. (LR, p. 199).

Isso mostra que, para Honneth, o valor social atribuído às qualidades ou habilidades pertencentes a cada indivíduo – valor do qual o processo de obtenção do reconhecimento depende – dá-se por critérios definidos socialmente. É nesse sentido que Honneth afirma, a respeito do valor social atribuído a determinadas propriedades da personalidade, que este

[...] se mede pelo grau em que elas [i.e., tais propriedade] parecem estar em condições de contribuir à realização das predeterminações dos objetivos sociais. A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos. (LR, p. 200).

Apesar de entender que a estima depende, portanto, de critérios definidos socialmente, Honneth não ignora que “o quadro de orientações simbolicamente articulado” que serve para atribuir valor a determinadas propriedades individuais é “sempre aberto e poroso” (LR, p. 199-200).<sup>2</sup> Contudo, esse destaque à porosidade feito por Honneth em *Luta por reconhecimento* parece contrastar com a defesa empreendida pelo autor, especialmente em *O direito da liberdade*, das instituições modernas – entre elas o mercado<sup>3</sup> – como as mais

---

<sup>2</sup> Poderíamos destacar aqui ainda: “[...] saber se aqueles valores materiais [...] pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais”. (LR, p. 280).

<sup>3</sup> Sobre as posições ambíguas de Honneth em relação à economia de mercado capitalista e sua proposta de um “mercado social” ou de um

adequadas na promoção da realização daquilo que, na Modernidade, impõe-se como o único valor ético “apto a caracterizar o ordenamento institucional da sociedade de modo efetivamente duradouro: a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo” (DL, p. 34). É nessa mesma obra que Honneth caracterizará tentativas de intervenção política que visam a mudanças radicais como um “terrorismo moral”.

Mais precisamente, o surgimento do “terrorismo de motivações morais” se dá quando grupos aspirando mudanças políticas são atingidos pela patologia da liberdade moral. Apesar de Honneth notar que o próprio Hegel daria espaço – através da noção de liberdades subjetivas entendidas como atitudes de distanciamento ou revisão dos valores existentes – para se pensar a possibilidade da transgressão, aqui ele classifica como “patológicas” as tentativas de grupos políticos de contestar de maneira radical valores e práticas vigentes. O exemplo dado por Honneth no texto é o da RAF (*Rote Armee Fraktion*), organização de extrema esquerda atuante nos anos 1970 e conhecida por métodos radicais de militância (DL, p. 218-219).

Porém, o que Honneth coloca em questão não são somente os métodos de ação adotados por grupos políticos como a RAF, mas sobretudo as premissas teóricas a partir das quais esses grupos agiriam. O problema surgiria sobretudo “no momento em que o questionamento do ordenamento dominante paulatinamente resvala para a interrogação de todas as regras de ação existentes”, de modo que se estabeleceria a pretensão de que “se pode assumir um ponto de vista moral no qual os interesses de todos os potenciais afetados pela injustiça devem ser generalizáveis a ponto de toda regulação institucionalmente dada dever se considerar

---

“socialismo de mercado”, ver TIDRE; HELFER, 2020 e TIDRE; SCHÄFER, 2020.

injustificada” (DL, p. 219). Assim, ante o ativista que se colocaria “no papel fictício de um legislador para um mundo possível de fins puros”, todas as “normas da Constituição do Estado de direito” perderiam qualquer força de validade. Por conseguinte, Honneth faz uma crítica ao que ele considera como um mau uso do universalismo moral, um “universalismo completamente abstrato”, reivindicado e praticado por um “sujeito desvinculado”, “desprovido de referentes” (DL, p. 222), o qual recusar-se-ia a agir levando em consideração os princípios morais já existentes e garantidos por instituições modernas como a do Estado ou mesmo do mercado, de modo que, em relação às pretensões desse sujeito político, “o que foi uma boa intenção de início se converte em delírios de violência revolucionária” (DL, p. 219-220).

O ponto a se colocar em evidência, a partir da crítica de Honneth frente a posições implicando em um questionamento mais radical a determinados princípios e instituições, seria o de saber em que medida, para ele, esse questionamento poderia ser visto como legítimo ou como mero “terrorismo moral”. Esse é, aliás, um problema levantado pelo próprio Honneth em relação a Hegel, ao se indagar se a teoria hegeliana estaria aberta “a mudanças revolucionárias que num futuro poderiam resultar de fricções que ele próprio [Hegel] admitira em seu sistema de justiça social” (DL, p. 118) – fricções ligadas a uma transgressividade latente das liberdades subjetivas diante das instituições dadas. A conclusão à qual tende Honneth é a de que em Hegel preponderaria

[...] a tendência a considerar que o processo de realização da liberdade teria se encerrado com a eticidade institucionalizada da modernidade: com as instituições da família pequeno-burguesa, do mercado cercado por corporações e do Estado, para Hegel a história moral da humanidade parece ter chegado a seu fim. (DL, p. 118-119).

Para nós, no entanto, Honneth parece seguir o mesmo caminho de Hegel, ainda que argumente de modo contrário (DL, p. 119). Deixando de lado o aspecto “aberto e poroso” que, em *Luta por reconhecimento*, atribuía ao quadro de orientações de sociedades determinadas na atribuição de valor às propriedades individuais, em *O direito da liberdade*, o autor parece adotar a “ideia teleológica” que ele próprio atribuía a Hegel (DL, p. 113), ao notar corretamente que este, considerando-se o pressuposto de um progresso na história, aponta que é na sociedade de seu tempo (isto é, na sociedade moderna) que se encontram as instituições capazes de garantir de forma mais adequada a efetivação da liberdade.

Nesse caso, a crítica de Rancière revela toda a sua vitalidade, especialmente quando este destaca que a aspiração central a ser seguida, em objeção à teoria do reconhecimento de Honneth, seria não simplesmente por reconhecimento, mas por “outra forma de reconhecimento”, ou por uma “configuração original do mundo habitual”:

[...] se o reconhecimento não é apenas uma resposta a algo já existente, se é uma configuração original do mundo comum, isso significa que os indivíduos e os grupos são sempre, de alguma forma, reconhecidos com um lugar e uma competência, de modo que a luta não é “por reconhecimento”, mas por *outra forma* de reconhecimento: uma redistribuição dos lugares, das identidades e das partes. (RANCIÈRE, 2016, p. 90, grifos do autor).

Assim, para Rancière, esse novo entendimento de uma luta por reconhecimento implicaria em uma luta que exigiria ir além de uma tentativa de alargamento de princípios e direitos já postos e possíveis graças a instituições modernas como a família, o mercado e o Estado. Nesse sentido, poderíamos argumentar que tratar-se-ia, antes, da exigência de uma superação destes princípios, direitos e instituições.

## 1.2 Assimetria e luta por “des-identificação”

A crítica de Rancière a Honneth, segundo a qual este permaneceria preso ao horizonte de princípios, direitos e instituições modernos, vai de par com um segundo aspecto de sua crítica. Para Rancière, a compreensão de Honneth da vida em comunidade, a partir dos marcos da Modernidade, deveria se dar em termos de uma “comunidade”, “na qual imperariam relações de confiança, respeito e estima, mesmo através da luta”, em uma clara recusa de Honneth sobre o entendimento da comunidade como junção de caráter meramente utilitário<sup>4</sup> – característico, como frisa Honneth, retomando as críticas empreendidas por Hegel em sua *Filosofia do direito*, em concepções políticas modernas como a de Hobbes ou Rousseau.

[...] é uma teoria da comunidade que afirma que a existência de um mundo comum é uma questão de relações intersubjetivas: uma comunidade não é uma reunião utilitária de indivíduos que precisam de cooperação com outros indivíduos para a satisfação das suas necessidades e de regulamentação legal para se protegerem contra suas transgressões. Ela é constituída por pessoas que se constroem na medida em que constroem, mesmo através da luta, relações de confiança, respeito e estima com outras pessoas. (RANCIERE, 2016, p. 86).

É por conta dessa concepção positiva das relações intersubjetivas, marcadas “pela confiança, pelo respeito e pela estima”, que Rancière diagnostica em Honneth um “exagero

---

<sup>4</sup> Talvez pudéssemos falar aqui de uma aproximação entre a noção honnethiana de comunidade e o antigo modelo de *koinonia* grega, em oposição ao caráter utilitarista que caracteriza a vida em sociedade nas concepções jusnaturalistas e contratualistas modernas. Sobre a confrontação entre esses dois modelos – antigo e moderno – ver TIDRE, 2018, especialmente capítulo 2.

da importância da relação mútua ou simétrica (*dual relation*) na compreensão da comunidade” (RANCIÈRE, 2016, p. 86).

Ademais, a observação feita por Rancière do entendimento que Honneth tem das lutas é importante: com efeito, as lutas ocupam um lugar fundamental na teoria do reconhecimento de Honneth, de modo que se poderia indagar se ele não se aproximaria, assim, de autores como Hobbes, cuja argumentação filosófica acerca da necessidade legítima do Estado coloca a “guerra de todos contra todos” em posição central. Além disso, poder-se-ia questionar se a recorrência à categoria das lutas não implicaria em uma contradição com a caracterização de Honneth de uma formação da identidade própria e da autorrealização que contam necessariamente com relações de confiança, respeito e estima como sua condição.<sup>5</sup>

Para Honneth, no entanto, como bem o compreende Rancière, a emergência das lutas não implicaria na exclusão da possibilidade da existência de relações sociais simétricas ou harmônicas: pelo contrário, a luta, nascida a partir de uma experiência de lesão ou desrespeito infringida a indivíduos ou grupos inteiros, serviria como base motivacional na tentativa de estabelecer – ou reestabelecer – as relações de reconhecimento ausentes.<sup>6</sup>

É, porém, precisamente a partir dessas constatações que a crítica de Rancière mostra, mais uma vez, toda sua pertinência: de fato, podemos constatar em Honneth a necessidade da afirmação de que relações intersubjetivas (e, por conseguinte, a relação do indivíduo em relação a si próprio) devem ser entendidas como relações que implicam em um reconhecimento mútuo – sua ausência ou violação podendo ser superada através das lutas. Assim, ainda que as

---

<sup>5</sup> Conforme, por ex., em LR, p. 220.

<sup>6</sup> Sobre esse ponto, ver especialmente a argumentação desenvolvida por Honneth no capítulo 6 de *Luta por reconhecimento*.



lutas assumam lugar central, elas devem culminar, para que o processo seja exitoso, em um “desfecho harmonioso” pressupondo um “entendimento” recíproco (*vs.* a noção de “desentendimento” ou de *mésentente* de Rancière) e em uma integração ou coparticipação entre os diferentes grupos envolvidos (*vs.* a ideia dos *sans part* de Rancière).

Sintomática dessa posição é a crítica feita por Honneth, ainda em *Luta por reconhecimento*, à concepção marxiana de “luta de classes”. Qualificando a posição de Marx como problemática, Honneth afirma que, em escritos como *Dezoito Brumário* e *Lutas de classes na França*, aquele caracterizaria a luta de classes como uma luta na qual os diferentes interesses defendidos seriam inconciliáveis:

Marx interpreta a luta de classes segundo o modelo de uma cisão ética: nos processos sociais, [...] defrontam-se atores coletivos orientados por valores diferentes, em virtude de sua situação social. [...] nos conflitos relatados não se trataria propriamente de um processo moral que admitiria a possibilidade de uma resolução social, mas de um trecho social daquela luta eterna entre valores incompatíveis por princípio. (LR, p. 238-239).

Honneth, ao contrário, parece dotar as relações intersubjetivas de um aspecto apriorístico, dado que ele postula a necessidade, para a possibilidade de uma eticidade moderna, de um comprometimento “prévio” dos indivíduos com relações de reconhecimento e deveres morais, ou de uma “consciência solidária” que anteceda os “cálculos utilitaristas” no âmbito das relações mercadológicas. A partir dessa posição, mesmo o destaque central dado por Honneth às lutas parece ter de ser relativizado, visto que elas pareceriam emergir como uma mera resposta ou reação ao “esquecimento”, por parte de

indivíduos ou grupos, às regras morais às quais estes estariam originariamente obrigados.<sup>7</sup>

Um reforço a essa relativização encontra-se na defesa de Honneth de uma economia de mercado que, mantendo em seu centro o mercado livre capitalista constituído pelas esferas do consumo, da produção e da prestação de serviços (DL, p. 327), tornaria possível a promoção de uma conciliação entre busca por lucro e defesa do bem comum. Tal é, em *O direito da liberdade* (“O Nós da economia de mercado”), sua proposta de um “socialismo de mercado”.<sup>8</sup>

### **1.3 Integração progressiva de um sujeito já constituído**

Com isso, chegamos a uma terceira crítica de Rancière, o qual identificaria na teoria honnethiana uma suposta teleologia. Nesse sentido, Rancière escreve que Honneth, além de construir “uma certa ideia da relação entre sujeitos”, defenderia ainda um certo movimento permitindo a esse sujeito e a esse tipo de relação de ir em direção a uma realização plena (RANCIÈRE, 2016, p. 94-95).

Essa concepção de um desenvolvimento normativo em direção a uma ampliação cada vez maior das relações de reconhecimento sobressai especialmente nos capítulos 8 e 9 de *Luta por reconhecimento*, quando Honneth defende a

---

<sup>7</sup> Para um aprofundamento da questão acerca da necessidade, em Honneth, da existência prévia de uma consciência solidária no âmbito do próprio mercado, ver TIDRE; HELFER, 2020 (especialmente a partir da p. 236). Sobre a caracterização do “esquecimento do reconhecimento” como “reificação”, ver *Reificação*, lançada por Honneth originalmente em 2006 (especialmente p. 85 da edição brasileira).

<sup>8</sup> Para uma análise da esfera do mercado de Honneth a partir do destaque às noções de “complementaridade de interesses” e à importância dada por Honneth à horizontalidade e à simetria das relações, ver TIDRE; SCHÄFER, 2020.

possibilidade de uma concepção de eticidade ou vida boa que seja não só formal, ao modo kantiano. Para Honneth, na tentativa de garantir o aspecto da universalidade, tal concepção pecaria por negligenciar a importância do aspecto do desenvolvimento moral. Assim, ele defende a ideia de que uma concepção ética tem de se pretender também concreta ou histórica, isto é, pressupor um progresso ou uma ampliação histórica das relações de reconhecimento.

Para Honneth, tal progresso parece pressupor o alcance de um momento no qual “as condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas” – como ele afirma, por exemplo, ao final do capítulo 8, ao defender que, para se obter um critério de medida da contribuição de cada luta particular ao longo de todo um período histórico na realização das diferentes formas de reconhecimento (confiança/autoconfiança, respeito/autorrespeito, estima/autoestima), seria necessária uma antecipação hipotética de um estado comunicativo no qual as relações de reconhecimento seriam garantidas:

O significado que cabe às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento. No entanto, um tal critério não pode ser obtido independentemente da antecipação hipotética de um estado comunicativo em que as condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas. (LR, p. 268).

Uma última crítica de Rancière a Honneth à qual gostaríamos de fazer alusão – que parece, inclusive, fundamentar as demais – consiste na afirmação de Rancière de que Honneth teria uma concepção de sujeito que incorreria em uma superestima da noção de identidade, visto que, em Honneth, a atividade do sujeito seria pensada sobretudo como uma afirmação da identidade própria.

Para Rancière, isso seria problemático na medida em que o reconhecimento é visto como uma relação entre “entidades já existentes” ou “pessoas já constituídas”, ou na medida em que a busca por reconhecimento é entendida “simplesmente como uma demanda feita por um sujeito já constituído de ser reconhecido em sua identidade.” (RANCIÈRE, 2016, p. 90). Com isso seria ignorado o aspecto, em uma relação intersubjetiva, da construção do outro – Rancière alude, a título de exemplo, especialmente ao amor proustiano –, ou da assimetria e da superação do “eu e você” (RANCIÈRE, 2016, p. 87-89). Daí sua reivindicação por “outra forma de reconhecimento” e por uma “des-identificação” (RANCIÈRE, 2016, p. 90/92) ante uma tentativa de atribuir aos indivíduos identidades fixas limitando seu poder de reivindicação, e ante a exigência honnethiana de uma “integração progressiva”.

Uma crítica semelhante é desenvolvida por Vladimir Safatle em *Grande Hotel Abismo*. No entanto, diferentemente de Rancière, que defende encontrar já em Hegel a noção de “pessoa” de Honneth – mais particularmente, em sua concepção do direito abstrato (RANCIÈRE, 2016, p. 86-87) –, Safatle, aludindo a um amor fassbinderiano, “mais frio que a morte”, buscará apoio no próprio Hegel (especialmente na *Fenomenologia do Espírito*, mas também na *Filosofia do Direito*) para destacar potenciais déficits da teoria honnethiana do reconhecimento.

## **2 Amor pela morte: a crítica de Safatle**

No primeiro capítulo de *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, intitulado “O amor é mais frio que a morte”, Vladimir Safatle empreende uma crítica a concepções de individualidade, de reconhecimento, ou mesmo de liberdade defendidas por filósofos que, influenciados, segundo o autor, por um formalismo kantiano,

não dariam conta do papel do indeterminado no processo de formação da identidade.

A tese central de Safatle – segundo ele, trata-se de uma interpretação alternativa de Hegel, que se opõe, entre outras, às interpretações de Honneth ou Habermas – é a de que a individualidade, ou, em termos hegelianos, a consciência-de-si, é um conceito relacional, no qual o outro assume não somente um papel constitutivo, mas de confrontação do sujeito com o elemento do indeterminado por meio de experiências fenomenológicas e materiais, tais como o desejo, a linguagem, o trabalho, a angústia ou a morte – ou mesmo o amor, contanto que de um outro tipo, disruptivo, capaz de possibilitar experiências de despersonalização e infinitude. Daí, aliás, o título do capítulo, em referência ao filme de Fassbinder e à potencial crítica a uma noção de amor como instrumento de reforço a modelos de relações normatizados. Com isso, Safatle antepõe-se a uma concepção estática, fixa ou substancializável da consciência-de-si.

## **2.1 O projeto hegeliano e a crítica equivocada a Hegel**

Safatle inicia o primeiro capítulo de *Grande Hotel Abismo* aludindo ao polêmico parágrafo do “Prefácio” da *Fenomenologia do espírito* no qual Hegel fala sobre a relação entre a universalidade (“consolidada”) e a singularidade ou a atividade do indivíduo (“tornou-se ainda mais indiferente”, “deve esquecer-se”, etc.). Na ocasião, Hegel parece dar grande peso ao papel da universalidade “na obra total do espírito”, ao mesmo tempo em que aparentemente diminui o papel aí exercido pelo indivíduo ou pela singularidade.

Vivemos aliás numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade (*Einzelheit*), como convém, tornou-se tanto mais indiferente (*gleichgültiger*); em que a universalidade se aferra a toda a

sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer, o que lhe for possível, mas não se deve exigir muito dele, já que muito pouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo. (FE, § 72).<sup>9</sup>

Esse parágrafo serviria para endossar uma interpretação de Hegel que, segundo Safatle, seria predominante no pensamento filosófico do século XX: Hegel seria incapaz de garantir as condições necessárias para o reconhecimento do indivíduo e da individualidade em detrimento de um universal ao qual atribuiria uma importância exagerada. “Filósofo da totalidade do Saber Absoluto, incapaz de dar conta da irreducibilidade da diferença e das aspirações de reconhecimento do individual às estratégias de síntese do conceito” (SAFATLE, 2020, p. 21) – tais seriam algumas das repreensões feitas a Hegel sob o viés dessa interpretação.

No intuito de oferecer uma nova leitura de Hegel, Safatle problematiza essa posição através de uma série de questionamentos:

Hegel teria simplesmente ignorado as exigências necessárias para o reconhecimento da individualidade ou estaria, na verdade, procurando construir as condições para uma recompreensão dos processos de individuação? Estaríamos diante de um traço definidor dos limites da filosofia hegeliana ou esse seria o ponto mais importante de um amplo projeto que visa fornecer um conceito renovado de individualidade em relação ao qual ainda não fomos capazes de nos medir? (SAFATLE, 2020, p. 22).

---

<sup>9</sup> A citação aqui reproduzida segue as mudanças de tradução empreendidas por Safatle da tradução de base usada por ele (Vozes, 1992). Destaca-se a troca do termo “mais insignificante” por “mais indiferente” na tradução de *gleichgültiger*.

Safatle argumenta em prol das segundas alternativas postas em cada uma das questões formuladas. Para isso, ele explora sobretudo as teses que Hegel apresenta na *Fenomenologia*, a fim de oferecer um conceito alternativo de individualidade a partir da concepção de Hegel da consciência-de-si. Para o sucesso deste intento, Safatle destaca a importância de entendermos a consciência-de-si como “um conceito relacional que visa descrever certos modos de imbricação entre o sujeito e o outro que têm valor constitutivo para a experiência de si mesmo”, além de abandonarmos a “crença de que a experiência da ipseidade está assentada na entificação de princípios formais de identidade e unidade” (SAFATLE, 2020, p. 23).

Para sintetizar essas afirmações, transpondo-as, como o próprio autor argumenta, para um registro conceitual contemporâneo, Safatle afirma que “a consciência-de-si hegeliana é o *locus* de uma experiência fundamental de não-identidade que se manifesta através das relações materiais do sujeito com o outro” (SAFATLE, 2020, p. 23, grifos do autor).<sup>10</sup> Essas relações são pensadas a partir das figuras do desejo, do trabalho e da linguagem – além, como desenvolverá ulteriormente, da angústia e da morte –, que o autor definirá igualmente como modos pelos quais a consciência-de-si se desenvolve, ou, ainda, como operadores reflexivos de determinação da consciência-de-si (SAFATLE, 2020, p. 38).

Safatle destaca, porém, que a defesa do aspecto relacional da consciência-de-si implica não somente em que as relações intersubjetivas são anteriores e constitutivas da subjetividade. O “outro” pensado por Hegel seria não somente uma outra consciência-de-si dotada de um sistema de interesses próprio, mas “uma alteridade mais profunda”, “um

---

<sup>10</sup> Comparar com p. 45, na qual Safatle afirma que “o *sujeito é essencialmente locus de manifestação da infinitude*” (grifos do autor).

para além que me coloca em confrontação com algo [...] indeterminado” (SAFATLE, 2020, p. 23).

É esse elemento da indeterminação que está no centro do entendimento alternativo defendido por Safatle da concepção hegeliana de individualidade. Para o autor, seria justamente a negligência ou a incompreensão da importância desse elemento na filosofia de Hegel que estaria na base de uma interpretação equivocada do autor, empreendida, entre outros, por representantes de diferentes gerações da Teoria Crítica (como Adorno ou Habermas), ou, ainda, Deleuze. Ademais, isso implicaria em um distanciamento da concepção de reconhecimento – ou mesmo de liberdade – hegeliana daquela defendida por Honneth.

Com efeito, Safatle mostra que em Hegel a individualidade livre é aquela que realizou seu processo de formação acolhendo ambos os momentos, tanto o da determinação quanto o da indeterminação. Recorrendo à *Filosofia do Direito*, Safatle chama atenção sobretudo para os parágrafos 6 e 7, nos quais, como ele bem o destaca, Hegel afirma que “o Eu é a *passagem (Übergehen)* da indiferenciação indeterminada para a distinção determinada”, ou que a “liberdade não se vincula, pois, nem ao indeterminado nem ao determinado, mas ela é ambos” (SAFATLE, 2020, p. 24). Safatle se antepõe assim à posição que ele atribui a Honneth, segundo a qual o elemento da indeterminação seria percebido como “fonte de sofrimento” (em referência à obra escrita por este em 2001). É assim que, apoiando-se na *Filosofia do Direito*, Safatle defende a tese forte de que, em Hegel, a indeterminação não pode ser entendida de forma exclusiva como fonte de sofrimento, visto que ela é também elemento constituinte no processo de formação da individualidade livre.

Ademais, Safatle faz alusão à incompreensão ou à pouca importância dada por Honneth ao elemento da morte em Hegel, que, juntamente com a angústia, representaria uma



“experiência limite”. Por conseguinte, no processo de constituição da consciência-de-si como confrontação com o indeterminado, somadas às experiências fenomenológicas do desejo, do trabalho e da linguagem, a morte e a angústia teriam “funções lógicas bastante precisas”, indicando “o processo necessário de abertura àquilo que, do ponto de vista da consciência imersa em um regime de pensar marcado pela finitude da representação e dos modos de categorização do entendimento, só pode aparecer como desprovido de determinação”. É nesse sentido que Safatle reconhece a justeza da “intuição de Kojève a respeito da centralidade da confrontação com a morte no processo de formação da consciência-de-si”, ao qual teria faltado apenas descrever de maneira mais adequada sua função fenomenológica (SAFATLE, 2020, p. 24).

Por conseguinte, a própria relação intersubjetiva de reconhecimento, cara a Hegel e a Honneth, não diria respeito simplesmente ao reconhecimento dos direitos individuais ou ao reconhecimento do indivíduo como “pessoa” – que Safatle imputa a Honneth. Nesse sentido, Safatle afirma que,

[...] a partir de uma perspectiva hegeliana, o processo de reconhecimento da individualidade não pode estar restrito ao simples reconhecimento da reivindicação de direitos individuais positivos que não encontram posição em situações normativas determinadas, como o quer Honneth ao afirmar não ser possível compreender por que a “antecipação da morte, seja a do próprio sujeito, seja a do Outro, deveria conduzir a um reconhecimento da reivindicação de direitos individuais. (SAFATLE, 2020, p. 25).

Para combater a posição defendida por Honneth em *Luta por reconhecimento*, Safatle faz referência ao parágrafo 187 da *Fenomenologia*, no qual Hegel declara que o mero reconhecimento do indivíduo como pessoa (jurídica), assim como o mero reconhecimento de suas determinações

individualizadoras não seriam garantia suficiente de uma individualidade verdadeiramente livre. Desse modo, Safatle afirma que Hegel

[...] não teme afirmar que o não arriscar a vida pode produzir o reconhecimento como pessoa, mas não como consciência-de-si autônoma e independente. Como se a verdadeira autonomia da consciência-de-si só pudesse ser posta em um terreno para além (ou mesmo para aquém) da forma da pessoa jurídica portadora de direitos positivos e determinações individualizadoras. (SAFATLE, 2020, p. 25).

Assim como no caso de Rancière, a crítica de Safatle à redução honnethiana da luta por reconhecimento ao âmbito da luta por direitos pode levar ao questionamento acerca da justeza no entendimento que o autor tem de Honneth – posto que, como vimos, não é correto afirmar que este reduziria suas reflexões acerca do reconhecimento à luta por direitos.<sup>11</sup> Não obstante, além de Safatle parecer levar em conta de modo mais explícito que Rancière que o reconhecimento em Honneth abarcaria também reivindicações por “determinações individualizadoras” (portanto, levadas a cabo na esfera do que Honneth denomina “comunidade de valores” indo além do campo estritamente jurídico), a crítica de Safatle, assim como a de Rancière, possui o mérito de destacar o que se encontra no fundamento da teoria de Honneth: neste, tanto a luta por direitos positivos quanto a luta por determinações individualizadoras medir-se-iam por um parâmetro que, em última instância, estaria sempre ligado ao critério da realização dos valores, direitos e instituições modernos.

Para Safatle, ao contrário, o processo de formação da individualidade ou da consciência-de-si tematizado por Hegel pressuporia, para além, uma confrontação com experiências

---

<sup>11</sup> Cf. a argumentação desenvolvida nas p. 7-10 do presente trabalho.

de negatividade e de “desenraizamento”<sup>12</sup> como uma “confrontação com o que fragiliza nossos contextos particulares e nossas visões determinadas de mundo” (SAFATLE, 2020, p. 25).

É nesse mesmo sentido que Safatle, em sua interpretação da teoria hegeliana do reconhecimento, faz sua crítica a Habermas, afirmando que “as tensões internas à teoria hegeliana do reconhecimento [...] não podem ser pensadas a partir de dualidades” (SAFATLE, 2020, p. 25), tais como no caso da interpretação binária que seria feita da relação individualidade-universalidade hegeliana por Habermas em *Verdade e justificação*, o qual a compreenderia como um dualismo entre “pessoa em geral” e “indivíduo inconfundível” (SAFATLE, 2020, p. 26). Segundo Safatle, essa interpretação de Habermas pressuporia um conceito normativo e essencialista de “universalidade”, assim como uma substancialização ou compreensão estática do conceito de sujeito.

## **2.2 A dialética do senhor e do escravo e a centralidade do conflito na teoria do reconhecimento hegeliana**

Para além da dificuldade que o elemento do indeterminado em Hegel parece levantar entre alguns teóricos, mesmo aqueles que pretendem atualizar o pensamento do autor, Safatle chama atenção para outro aspecto central que seria igualmente causa de desconforto entre os comentadores, a saber, o papel central representado pela dialética do senhor e do escravo na teoria hegeliana do reconhecimento, posto que essa centralidade implicaria em colocar o conflito ou a luta (decorrente do desejo mediando as relações de

---

<sup>12</sup> Comparar em que medida esse desenraizamento se aproxima da noção de *déterritorialization* de Deleuze e Guattari em *Kakfa: pour une littérature mineure*. Cf. TIDRE, 2012.

reconhecimento) como constituinte do processo de formação da consciência-de-si – ao contrário do que defenderiam pesquisadores como Ludwig Siep, para o qual o processo de reconhecimento exigiria não “uma estrutura de luta, mas do amor”, “um tipo prévio de vínculo [...] que serve aqui como base intersubjetiva inicial e não problemática de relações”, “solo intersubjetivo primário para o desenvolvimento seguro e normatizado de todo e qualquer processo de determinação social da individualidade” (SAFATLE, 2020, p. 27-28, em sua interpretação da obra de Siep de 1974, *Der Kampf um Anerkennung*).

Safatle questiona essa posição, levantando a hipótese de que “talvez Hegel queira mostrar que os processos de interação e socialização são mediados por um desejo cuja opacidade e negatividade problematiza de maneira decisiva a intersubjetividade primária do amor” (SAFATLE, 2020, p. 28). Para Safatle, a plausibilidade dessa hipótese se sustenta no fato de que “Hegel é sensível àquilo que não se determina integralmente de maneira positiva através de processos de socialização e individuação”, de modo a reconhecer “uma anterioridade ontológica do conflito que se manifesta nessa ligação necessária entre subjetividade e negatividade” (SAFATLE, 2020, p. 32).<sup>13</sup>

A centralidade da noção de conflito aparece de antemão a partir do movimento que caracteriza a vida – que na *Fenomenologia* surge no início da sessão sobre a consciência-de-si como “primeira figura da infinitude” (SAFATLE, 2020, p. 34) – e que “será recuperado de maneira reflexiva na determinação da consciência-de-si” (SAFATLE, 2020, p. 32), movimento através do qual Hegel oferece uma superação das

---

<sup>13</sup> Comparar com a necessidade normativa de uma anterioridade lógica, em Honneth, de uma “consciência solidária” – cf. TIDRE; HELFER, 2020 e nota 7 do presente trabalho.

dicotomias ou cisões modernas que ele atribui em grande parte ao formalismo kantiano (SAFATLE, 2020, p. 33).

O conflito que marca o movimento característico da vida – e que será compartilhado pela consciência-de-si – evidencia uma “tensão entre a universalidade da substância que define o vivente e a particularidade do indivíduo ou da multiplicidade diferenciadora das formas viventes (espécies)” (SAFATLE, 2020, p. 34), ou, ainda, entre a determinação e a indeterminação expressa pelo termo da fluidez:

[...] por um lado, ela [a vida] é substância universal que passa por todos os viventes. Daí o uso importante de uma metáfora como “fluidez” que indica o que não pode se estabilizar em uma determinidade fixa, o que tendenciamente [*sic*] se manifesta como princípio de indeterminação. Mas, por outro lado, ela é tendência a diferenciações cada vez mais visíveis que recebem *formas* independentes (*selbstständigen Gestalten*) cada vez mais determinadas. Como vemos, há um conflito interno à vida, entre indeterminação e determinação. Conflito que faz com que a posição da individualidade seja a divisão de uma fluidez indiferenciada (*unterschiedslosen Flüssigkeit*) que, por sua vez, só pode ser posta através da dissolução da própria individualidade. (SAFATLE, 2020, p. 35).

Contudo, ainda que vida e consciência-de-si compartilhem, portanto, do mesmo movimento – “tanto a vida quanto o espírito serão animados pela mesma ‘fluidez universal’, pela mesma ‘inquietação’ (*Unruhe*)” (SAFATLE, 2020, p. 37) – e que a vida já dê indícios de uma tentativa de superação dessa tensão ou conflito, Hegel a caracteriza como “figura incompleta” (SAFATLE, 2020, p. 33) – do mesmo modo como caracteriza a natureza como “figura imperfeita do Espírito” –, que dissolve a individualidade, incapaz de reconciliá-la com o universal (SAFATLE, 2020, p. 35).

É somente com a entrada em cena da consciência-de-si que será possível experimentar o conflito presente no interior da vida sem que isso resulte em uma dissolução da

individualidade como tal, visto que, para a consciência-de-si, as experiências da universalidade negativa, da fluidez absoluta e do tremor diante da morte teriam função formadora (SAFATLE, 2020, p. 36).

Isso pode ser atestado ao analisarmos a consciência-de-si em seus diferentes modos de aparição. Como desejo, ela corresponderia a uma falta (*Mangel*) que, longe de expressar meramente a necessidade de uma satisfação animal, revelaria um “modo de ser de uma consciência que insiste que as determinações estão sempre em falta em relação ao ser” (SAFATLE, 2020, p. 40), manifestação de um espírito que, na Modernidade, como constata Hegel no “Prefácio” da *Fenomenologia*, perdeu a imediatez da sua vida substancial (§ 7) e, com isso, como o formula Safatle, “nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas sociais de valores” (SAFATLE, 2020, p. 43). É na tentativa de caracterização do fundamento ontológico referente à situação histórica própria da Modernidade que Hegel teria procedido aproximando a noção de individualidade à de indeterminação, motivo pelo qual o desejo, como um modo de ser ou de agir da consciência-de-si, seria entendido como falta ou “potência de indeterminação”.

[...] Hegel precisa de uma noção de individualidade como aquilo que é habitado por uma potência de indeterminação, como aquilo que não se submete integralmente à determinação identitária da unidade sintética de um Eu. A teoria do desejo como falta, ou ainda, como negatividade que impulsiona o agir, teria fornecido a Hegel esse fundamento ontológico procurado. Ou seja, a falta aqui é, na verdade, o modo de descrição de uma potência de indeterminação e de despersonalização que habita todo sujeito.” (SAFATLE, 2020, p. 44).

A negatividade do desejo, afirmada por essa potência de indeterminação ou de despersonalização que Hegel entende

como infinitude, serviria para demonstrar “a instabilidade e a inadequação de toda determinação finita”, a “*inadequação entre as expectativas de reconhecimento de sujeitos e as possibilidades disponíveis de determinação social de si*” (SAFATLE, 2020, p. 45, grifos do autor), ou, ainda, a “consciência do descompasso entre os modos de determinação da *vida social* e as potencialidades da vida que realizou seu destino como Espírito” (SAFATLE, 2020, p. 46, grifos do autor). Porém, ao contrário da interpretação via Kojève feita de Hegel por Deleuze e Guattari, os quais entenderiam o desejo hegeliano enquanto falta como sinal de uma transcendência em relação ao sensível, Safatle argumenta que a intenção de Hegel não é a de desvalorizar o empírico ou desqualificar o sensível (SAFATLE, 2020, p. 41), mas a de mostrar que, no nível das relações de reconhecimento, há potencialidades que não se esgotam naquilo que é condicionado e finito.<sup>14</sup>

Assim, combatendo igualmente o entendimento de Deleuze e Lebrun acerca da formação da consciência-de-si como um processo de dissolução, anulação, renúncia incessante de si ou ascese permanente (SAFATLE, 2020, p. 49), Safatle responde, valendo-se das nuances semânticas da língua alemã, que a desposseção de si da qual se vale Hegel na caracterização desse processo indica não um “despedaçar-se” (*zugrunde gehen*), mas um “ir ao fundamento” (*zu Grund gehen*) que, implicando em uma superação dos modos naturalizados de determinação e em uma fragilização das imagens de mundo que orientam nosso campo estruturado de experiências, contrapor-se-ia, ao mesmo tempo, ao fundar kantiano (SAFATLE, 2020, p. 50), resultando em uma “recompreensão do sensível para além da sua domesticação

---

<sup>14</sup> Entendido como um sistema particular de interesses – cf. SAFATLE, 2020, p. 48.

pelas estruturas identitárias e finitas da estética transcendental” (SAFATLE, 2020, p. 42).

Desse modo, as experiências da angústia e da confrontação com a morte corresponderiam precisamente à descrição fenomenológica dessa fragilização – assim como o submeter-se a um senhor absoluto, resultado dessa confrontação, longe de um ato de resignação, ressentimento ou repressão, como o pretenderia Deleuze, representaria muito mais uma dissolução de tudo aquilo que seria supostamente fixo e determinado.

A verdadeira superação do tremor diante da dissolução de si só poderia ocorrer, porém, através de um modo de ser da consciência que se manifesta não mais como desejo, mas como trabalho – ou, como Hegel o caracteriza, desejo refreado. É através do trabalho que o caráter formador daquilo que há de negativo no fundamento é endossado.

Afirmar que há um caráter negativo do fundamento significa, entre outras coisas, que a relação ao existente não é a repetição do que está potencialmente posto no fundamento, mas que a própria determinação do existente não pode mais ser pensada a partir do paradigma da subsunção simples do caso à norma. Ela exige compreender que *não há determinação completa no sentido de identidade completa entre a determinação e o fundamento*. É isso que a consciência-de-si descobrirá pelas vias do trabalho. (SAFATLE, 2020, p. 54, grifos do autor).

É nesse sentido que o trabalho aparece como “modo de posição de uma negatividade com a qual o sujeito se confrontou ao ir em direção a uma potência de indeterminação cuja assunção é condição para a consciência-de-si ‘viver no universal’” (SAFATLE, 2020, p. 54).

Diante da centralidade do elemento do indeterminado na teoria hegeliana do reconhecimento, o “maior problema da Modernidade” (em referência ao diagnóstico que dava Hegel



na *Filosofia do Direito*) é formulado por Safatle nos seguintes termos: “[...] como viabilizar o reconhecimento institucional de sujeitos pensados como modos singulares de confrontação com o que se oferece como indeterminado?” Desse modo, em uma clara crítica a Honneth, Safatle finaliza o capítulo afirmando que “não é a indeterminação que produz sofrimento social, mas a incapacidade de as estruturas institucionais e os processos de interação social reconhecerem sua realidade fundadora da condição existencial de todo e qualquer sujeito” (SAFATLE, 2020, p. 54).

É assim, aliás, que Safatle retorna à discussão acerca da pertinência do conceito de amor no centro da teoria hegeliana do reconhecimento. Além da necessidade, surgida a partir da importância que o elemento da indeterminação adquire em Hegel, de alcançarmos uma nova compreensão de noções como “identidade”, “direitos” ou “sujeito” (SAFATLE, 2020, p. 54), o entendimento da figura do amor como protagonista nesse contexto só poderia se dar à condição de este emergir como um conceito renovado – como um amor que, mais frio que a morte, em alusão à obra de Fassbinder, seria capaz de garantir a promoção de experiências de despersonalização e infinitude.

### **Considerações finais**

Através da abordagem de Rancière e Safatle, mostramos em que medida ambos, cada qual com uma constelação conceitual e perspectivas próprias, identificam em Honneth uma noção de reconhecimento (e de luta por reconhecimento) que, segundo os autores, seria demasiadamente ligada a direitos, princípios e instituições modernos, além de pressupor uma concepção de relações intersubjetivas marcadas pelas noções de simetria e consenso. Honneth não deixaria espaço ao “indeterminado” ou à possibilidade de se pensar a necessidade de uma “outra forma” de reconhecimento – daí a

crítica de ambos ao fato de que, em Honneth, a luta por reconhecimento limitar-se-ia a uma defesa de reivindicações pelo alargamento de direitos (jurídicos, sociais ou políticos), sem colocá-los em questão – ou sem colocar em questão as instituições que os garantem.

A crítica a um entendimento do reconhecimento que permanece preso ao horizonte dos princípios ou valores, direitos e instituições balizados pela Modernidade pareceu-nos poder ser especialmente fortalecida pela centralidade dada por Safatle, em sua interpretação da teoria do reconhecimento de Hegel, à noção de negatividade, tal como exposto no presente trabalho. Em trabalhos ulteriores, Safatle voltará, a propósito, a reiterar sua posição. Em seu “Prefácio” à edição brasileira de 2017 de *Hegel e o Haiti*, de Susan Buck-Morss, o autor insiste novamente na necessidade de se pensar uma concepção de reconhecimento que esteja estreitamente ligada ao elemento da negatividade – o que, no contexto da obra de Buck-Morss, permitiria uma crítica a uma noção de “universalismo” que, presa a limites geográficos ou territoriais, fracassaria na tentativa de se desvencilhar de um caráter falso ou particular.

É nesse sentido que Safatle, apropriando-se das teses desenvolvidas por Buck-Morss no interior de *Hegel e o Haiti*, afirma que o fundamento dos processos de reconhecimento em Hegel, guiados pela efetivação do conceito moderno de que “todo ser humano como ser humano é livre” (*alle Menschen als Menschen sind frei*), teria de ser pensado a partir da superação da escravidão como experiência histórica – e não somente em um sentido figurado, como defenderiam alguns comentadores (BUCK-MORSS, 2017, p. 76). Safatle, que concorda com Buck-Morss ao defender que “o ‘escravo’, aqui [i.e., na *Fenomenologia*], embora tenha um papel genérico, é também uma figura concreta que procura responder a processos sociopolíticos decisivos no início do século XIX”

(SAFATLE, 2017, p. 10), defende igualmente que “pensar o fundamento dos processos de reconhecimento a partir da superação da escravidão implica modificações maiores na própria metafísica naturalizada em certa forma hegemônica de pensar a emancipação” (SAFLATE, 2017, p. 11). Assim, Safatle afirma que

[...] o que era “coisa”, o que era “propriedade”, transforma-se em agente, de modo que o que era mero objeto apareça agora como sujeito. Movimento este que modifica não apenas as “coisas”, mas que destitui também aqueles que até então eram “sujeitos” apenas à força da exclusão e da expropriação. (SAFATLE, 2017, p. 11).

É nesse sentido igualmente que Safatle, de modo similar a Rancière, insiste na diferença fundamental existente entre as noções de “reconhecimento” e “reconhecimento”, afirmando que

[...] os verdadeiros processos de reconhecimento não serão reconhecimentos do que existia antes. Há uma diferença de natureza entre reconhecimento e reconhecimento. Os verdadeiros processos de reconhecimento serão uma produção e uma metamorfose generalizada. Eles colocarão em mutação tanto quem é reconhecido quanto quem reconhece, fazendo emergir o que até agora não existia. Assim, o que Hegel nos mostra é que a liberdade conquistada pelo escravo não é sua elevação à condição de novo senhor, mas a abolição dos modos de relação até então vigentes, como as relações através da propriedade, como as relações a si através da individualidade de um conceito de pessoa incapaz de compreender a força dialética de suas implicações relacionais. O que a autolibertação do escravo produz é o desabamento de um mundo e a reconstituição dos modos gerais de existência e de sua gramática. Esta é a única condição para que um “Nós que é Eu e um Eu que é Nós” não seja uma simples impostura. (SAFATLE, 2017, p. 11).

Se “a liberdade conquistada pelo escravo não é sua elevação à condição de novo senhor, mas a abolição dos modos de relação até então vigentes”, “fazendo emergir o que

até agora não existia”, é possível encontrar em Safatle, na busca pela obtenção de uma “verdadeira universalidade” (SAFATLE, 2017, p. 12), a defesa de uma superação dos princípios, direitos e instituições presos aos limites postos pelo horizonte moderno – ou da superação da exigência honnethiana por uma mera extensão *gradativa* destes.

Por isso a importância da reivindicação, feita tanto por Safatle como por Rancière, por uma “*outra forma* de reconhecimento” ou por uma “*outra universalidade*” – à maneira como, em *Buddenbrooks*, de Thomas Mann, a exigência de Carl Smolt por “mais uma” república, adquire o significado da reivindicação por uma “outra”, marcada pela superação das limitações e horizontes impostos por uma organização social que já não mais atende às aspirações de uma emancipação que, tal como o formula o jovem Marx, seria “verdadeiramente humana”.<sup>15</sup>

## **SIGLAS**

FE – *Fenomenologia do Espírito*

LR – *Luta por reconhecimento*

DL – *O direito da liberdade*

## **Referências**

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

DERANTY, Jean-Philippe. Between Honneth and Rancière: problems and potentials of a contemporary critical theory of society. In: GENEL, Katia; DERANTY, Jean-Philippe (Orgs.), *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of*

---

<sup>15</sup> Cf. MARX, 2010, p. 38.

freedom, equality and identity. New York: Columbia University Press, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. (FE)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. (LR)

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. (DL)

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. Critical Questions on the Theory of Recognition. In: GENEL, Katia; DERANTY, Jean-Philippe (Orgs.), *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016.

SAFATLE, Vladimir. Prefácio. In: BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

TIDRE, Polyana. Marx et Deleuze: littérature et émancipation politique à travers la déterritorialisation. *AUNC Interpretationes – STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA*, v. 2, p. 103-119, 2012.

TIDRE, Polyana. *Individuum und Sittlichkeit*. Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: WVB, 2018.

TIDRE, Polyana; HELFER, Inácio. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em O direito da liberdade. *TRANS/FORM/AÇÃO*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, abr./jun. 2020.

TIDRE, Polyana; SCHÄFER, Marcio. Reforma social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista. *Eleuthería*, Campo Grande, v. 5, p. 155-192, jul. 2020.

**(Submissão: 11/07/23. Aceite: 11/09/23)**